

Kristoffer Jul-Larsen

Alle og enhver

Et intervju med Jacques Rancière

De siste årene har folkemasser verden over samlet seg i protest mot politiske regimer, det være seg i det Mubarak-styrte Egypt hvor islamister, sekulære og velorganiserte fotballsupportere samlet seg til felles kamp, eller det Wall Street-dominerte USA hvor både kristne *Tea Party*-aktivister og gateokkuperende nyhippier retter kritikk mot sentraliseringen og sammenblandingen av makt i multinasjonale selskaper og Washington. De økonomiske forskjellene mellom den rikeste og den fattigste andelen briter har økt til et nivå vi ikke har sett siden 1914, og tilsynelatende retningsløse opptøyer brøt ut i engelske byer i august 2011. I Europa innsettes nye ekspertregjeringer uten demokratisk forankring for å løse en økonomisk krise skapt av andre eksperter. Europeiske demonstranter motsetter seg nedbyggingen av det sosiale sikkerhetsnettet. En ny politisk verden gror frem, hvor avvisningen av *politics as usual* ser ut til å være det som hovedsakelig binder de forskjellige bevegelsene eller hendelsene sammen.

Jacques Rancière arbeider med muligheter for endring på historisk, så vel som på filosofisk nivå. I arkivstudien *La Nuit des prolétaires*¹ viser han hvordan en sansemessig, estetisk, omkalfatring av arbeidernes verden spilte en sentral rolle i deres politiske frigjøring. Denne boken ble utgitt i 1981, og det tok lang tid før poengene ble plukket opp av kunstfeltet. Rancière utviklet diskusjonen om estetikk og politikk utover 90-tallet, men det var først med utgivelsen av den engelske oversettelsen av *Le partage de sensible* (2000) under tittelen *The Politics of Aesthetics* i 2004, at hans ideer fikk gjennomslag i den alltid teorijagende internasjonale kunstverdens tidsskrifter og biennaler. I boken presenteres en rekke av Rancières viktigste tanker omkring estetikkens og politikens relasjon til hverandre. Det som har vist seg som særlig viktig, har vært hans reformule-

¹ *Nights of Labor* (1989)/*Proletarian Nights* (2012).

ring av hva politikk innebærer. Rancière forstår ikke den grunnleggende konflikten i politikken som en kamp om saker og interesser, men som en kamp om tilgang til de fellesskap som avgjør hvilke saker og interesser som angår fellesskapet. Dermed gir han også det vi er vant til å se som det politiske systemet, en ny betegnelse: Det blir en politiorde, strengt regulert, med fastlagte posisjoner for alle deltakere. Det politiske inntreffer når noen som er utestengt eller kneblet under politiorde, bryter seg inn eller tar ordet; eksempler kan være arbeidere eller kvinners kamp for stemmerett, eller papirløse flyktningers kamp for anerkjennelse. Dette er kamper Rancière forstår som distribusjoner og redistribusjoner av vår sansbare verden.

Rancière er elev av den marxistiske tenkeren Louis Althusser. Han debuterte 25 år gammel som bidragsyter i Althusser med flere sin *Lire Le Capital*² i 1965, før han i 1974 publiserte et oppgjør med mesteren i boken *La leçon d'Althusser*.³ Bakgrunnen for oppgjøret var Althusseres avvisning av '68-opprøret, med henvisning til opprørets misforståtte ideologiske grunnlag, og Rancière bruker dette som utgangspunkt for en større kritikk av intelligentsiaens reproduksjon av en representativ logikk hvor den intellektuelle stadig snakker *på vegne av* arbeideren. En slik kritikk av representasjon og autoritet ble for alvor videreutviklet i *Le Philosophe et ses pauvres*⁴ fra 1983, og går igjen i svært mye av Rancières arbeid. Blant annet har han blitt kjent for sin kritikk av Bourdieus sosiologi som, slik Rancière leser den, i siste instans kun bidrar til å sikre sosiologens mesterposisjon utenfor de sosiale mekanismene sosiologen studerer.

Spørsmålet om tilgang til det fellesskapet som definerer hva som kan anses som fellesskapets problemer, har kommet i sentrum gjennom de senere årenes folkelige motstandsbevegelser og den populismen som driver så vel høyre- som venstresidens utvikling. Da Rancière besøkte Trondheim i forbindelse med konferansen «Media Acts» ved NTNU i oktober 2011, grep undertegnede sjansen til å be ham om å sette de foreløpige uoverskuelige politiske bevegelsene i teoretisk og historisk perspektiv.

Lenge har vi snakket om høyrepopulismen vi nå ser i europeisk politikk. I Norge har en av de viktige forklaringene på denne formen for populisme henvist til Bourdieu, og til folkets felles front mot en akademisk venstreside. Med tanke på

² *Reading Capital*, 1970.

³ *Althusser's Lesson*, 2011.

⁴ *The Philosopher and His Poor*, 2004.

din kritikk av Bourdieu ser jeg for meg at et slikt perspektiv på høyrepopulismen fremstår som lite treffende for deg?

Spørsmålet er komplisert. Jeg tror at for mange ting blir samlet under begrepet «populisme». Begrepet er for det første en konstruksjon skapt av den herskende mening med det formål å utdefinere all opposisjon mot det offisielle systemet, å hatefullt merke motstanderne som en type mennesker som går baklengs inn i fremtiden, som ikke klarer å følge modernitetens trender. Ideen om populisme er faktisk lånt fra marxismen og leninismen og betegner reaksjonen fra den gammeldage delen av befolkningen. Historiens utvikling vil fordømme en slik reaksjon, men disse folkene klamrer seg til det gamle, og stritter imot alt som er nytt og utenlandsk. Dette er en fryktelig dårlig forklaring – et forsvarsverk for en viss elite: å tenke at det som er dumt, kommer fra folk som ikke er særlig utdannet, og folk som klamrer seg til gamle og utdaterte livsformer og verdier.

Det andre poenget er dette: Hva er innholdet i de bevegelsene på ytre høyre som mer eller mindre passende betegnes som populistiske? Den såkalte høyrepopulismen er ikke en reaksjon mot den akademiske venstresiden, slik noen mener. Snarere er den en reaksjon mot en konsensus, det vil si den dominansen som bevirkes av enigheten mellom venstre- og høyresidens offisielle partier. De slutter jo åpenbart opp om den samme agendaen; det var vanskelig å se hvordan Zapatero skilte seg fra Sarkozy, eller Angela Merkel fra Tony Blair, for eksempel. Jeg tror det som ligger i kjernen av den såkalte populismen, er et inntrykk av at det finnes en elite av eksperter som fullstendig har monopolisert folkemakten. Tidligere hadde Frankrike én offisiell politisk sfære. Parallelt hadde vi kommunistpartiet, de kommunistiske organisasjonene og fagforeningene, som representerte en slags «motmakt med parlamentsrepresentasjon», samtidig som de konstituerte en alternativ verden. Da denne alternative verdenen kollapset, vokste det frem en annen måte å forme folkets virkelighet på, i motsetning til folkets offisielle representasjon. Og i fransk «populisme» (som ikke er et dekkende begrep) finnes den gamle fremmedfrykten fra ytre høyre – nå dreier det seg hovedsakelig om islamisme – men også om en idé om gjenopprettelse av folkemakten. En av de slående tingene med Jean-Marie Le Pen i Frankrike var at han spilte rollen som orator, folketaler: En tradisjonell figur i den offentlige debatten. Det var en gang da alle politikere var oratorer, men om du ser på TV i dag, så snakker de kun med *hverandre*. Men Le Pen snakket til *folket* når han var på TV, han snakket ikke *med* panelet, men *til* folket. Det sentrale er denne

kombinasjonen av fremmedfiendtlighet fra ytre høyre og fransk, republikansk tradisjon.

Men om vi skal kaste fra oss populismebegrepet, så finnes det likevel betydelig misnøye blant et stort antall mennesker, enten med regjeringer som er for rundhåndet i sin behandling av innvandrere eller med en velferdsstat som faller fra hverandre, dårlig eldreomsorg og slike ting. Det finnes en misnøye på høyresiden, og den antar nye former. Hvordan passer denne utviklingen i det politiske livet inn i ditt syn på politikk som noe som bryter med det aksepterte fellesskapsorden, den offisielle politiordenen?

Slik jeg ser det, finnes politikk når det finnes *dissensus*, og det finnes *dissensus* når det finnes en uenighet om selve situasjonsbeskrivelsen, om hvordan en kan forstå en situasjon. Med våre dagers konsensus – om en verdensomspennende evolusjon underlagt globaliseringen og markedets lover – reduseres politikk til forvaltning. Og det finnes ikke noen kraftfull motstand mot denne konsensusen, som samtidig tar utgangspunkt i likhet og i tanken om å gjenreise en reell folkekraft. Så lenge det ikke finnes et politisk folk, erstattes dette av et sosiologisk folk, eller i siste instans et etnisk folk. Fortsatt må det eksistere en legemliggjørelse av folket, en legemliggjørelse som eksisterer på siden av det offisielle folket som inkluderes i representasjonslogikken. Og om det ikke finnes noen politisk legemliggjørelse, gjenstår bare den etniske legemliggjørelsen. Derfor har jeg sagt at folket er enten et *demos* eller et *ethnos*. *Demos* vil da si et folk som er en samling av anonyme mennesker, en samling som er basert på menneskenes evner og alles likhet med enhver. Om folkets legemliggjørelse forsvinner fra offentligheten, gjenstår en tilbakekomst av «folket som sosiale grupper», «folket som identitetsgrupper» og til slutt «folket som de som er født i akkurat dette landet, med dette særegne landets og blodets verdier etc.».

Det finnes mange uttrykk for dissensus i verden nå, ikke bare i den arabiske verden, men også her i Vesten, og den antar forskjellige former, ikke kun Occupy Wall Street, men også Tea Party-bevegelsen. Hvordan differensierer vi mellom disse bevegelsene? For mange i Vesten ser det ut til å være viktig å «redde» et system vi tidligere har levd under. OWS kjemper for en gjeninnføring av 1950-tallets skattepolitikk i USA. Lignende ambisjoner preger enkelte av bevegelsene vi ser i Hellas og Spania, ønske om gjeninnføring av tidligere tiders politikk,

mens det i den arabiske verden er et spørsmål om å rive ned et system som har undertrykt sin befolkning i mange, mange år.

Det er to viktige sider ved disse bevegelsene, *los indignados*, OWS, og så videre: For det første er de protester mot ødeleggelsen av velferdsstaten og dens måte å organisere likhet i den konkrete livsverden på. Hva står på spill i ødeleggelsen av den såkalte velferdsstaten? Det som ble skapt i mange vestlige land på 20- og 30-tallet – noen steder senere – var en form for likhet: Om du var fattig eller rik, så hadde du retten til å gå på de samme skolene, til å bli behandlet ved de samme sykehusene, og til å kunne bruke billig og tilgjengelig offentlig transport. Og det er dette som har blitt så brutalt ødelagt i løpet av de siste årene i alle vestlige land. Så på et vis er disse protestene et krav om gjenoppretting av en slik likhet.

Men protestene er også folkets konkrete tilstedeværelse i gaten, som motmakt mot ekspertelitene – og da en motmakt som ikke er mobben fra ytre høyre, ytre høyres *ethnos*, med deres ønsker om å gjenopprette etniske verdier og slike ting. Heller er det et forsøk på å gjenreise et demokratisk folk, det vil si et folk som ikke består av sosiale grupper og interesser, men som bygger på ideen om den iboende kapasiteten i enhver.

Samtidig som velferdsstaten har skapt likhet, så har den hvilt tungt på en pedagogisk innstilling overfor innbyggerne. Det er en slik forståelse du presenterte i foredraget du holdt under åpningen av Venezia-biennalen, sommeren 2011, som del av det norske programmet. Foredraget bar tittelen «In What Time Do We Live?»,⁵ og du snakket om den progressive historieforståelsen som ble aktivert av marxismen og som følger oss videre i dag. I et sosialdemokratisk land som Norge synes ideen om fremskritt frembrakt av statens oppdragelse av sitt folk svært virksom.

Det som kalles velferdsstaten, er egentlig et kompromiss mellom statens pedagogikk, som følger en form for progressivt historiesyn, og en type arbeidermotmakt. Mange av velferdsstatens institusjoner var i realiteten steder for delt styring, der fagforeningenes representanter virkelig tok del i styringen. På den ene siden innebar det et opptak av arbeiderklassens institusjoner i statsapparatet, på den andre siden en viss deling av makt basert på balanse mellom motstridende

⁵ Foredraget er nå publisert i *The State of Things*, red. Peter Osborne, Marta Kuzma & Pablo Lafuente. Manchester: Cornerhouse 2012.

krefter. Velferdsstaten var en sosial vev, en mediering mellom makt og motmakt, mellom staten og sosiale krefter – noen ganger fullstendig reformistiske krefter, noen ganger revolusjonære krefter. Altså fantes det en offentlig sfære utenfor statens sfære; en kobling mellom staten som representant for det allmenne, og det private. Det viktige, slik jeg ser det, i den såkalte arbeiderbevegelsens historie, er nettopp konstruksjonen av en offentlig sfære som ugyldiggjør eller utfordrer den enkle motsetningen mellom staten som det offentlige, og det private som økonomiens og industriens verden. Nå blir denne offentligheten revet i stykker, og det som gjenstår, er skatter på den ene siden og private interesser på den andre. Resultatet er ikke bare forverring av folks levekår, men også at likhetens sosiale vev rives i stykker.

*Her knyttes det politiske sammen med spørsmålet om statens pedagogikk. I boken *Le maître ignorant*⁶ (1987) – hvor du skildrer den alternative pedagogikken til læreren Joseph Jacotot som underviste sine elever uten å kunne språket deres – skriver du at folk er i stand til å lære på egenhånd, at forklaring ikke er nødvendig. En av de viktigste politiske diskusjonene i dag dreier seg om klimændringer. Det påpekes stadig at vitenskapsfolk og miljøforkjempere har problemer med å «forklare» folk konsekvensene av vitenskapens funn. Er Jacotots språkundervisning overførbar til dette problemet?*

Vi kan ikke forstå Jacotot som en pedagog med en pedagogisk metode, spørsmålet dreier seg ikke om pedagogiske metoder eller pedagogiske resultater, men heller om selve filosofien i det hele: distribusjonen av posisjoner mellom den som lærer, og den som underviser, mellom vitenskap som kunnskap og vitenskap som en aktivitet som innehar en maktposisjon.

Nå, la oss ta det første nivået, Jacotots intervensjon i det pedagogiske feltet. Jacotots idé om lærdom er basert på læring av språk og det udiskutable faktum at barnet lærer sitt morsmål på egenhånd. Det betyr at du kan lære språk gjennom sammenligning når du har to språk og muligheten til å sammenligne dem. Så hva gjelder læringsmetoder, er det klart at Jacotots metode er basert på en lingvistisk modell som ikke kan overføres direkte til andre felt. Men hovedpoenget for meg er ikke ideen om en spesifikk jacototsk læringsmetode. Det sentrale er konstruksjonen av hele den pedagogiske scenen: Jacotot setter en egali-

⁶ *The Ignorant Schoolmaster*, 1991.

tær konstruksjon basert på hva de ukyndige allerede kan og deler med de som vet, opp mot den ikke-egalitære konstruksjonen hvor en tar utgangspunkt i distansen mellom læreren og den ukyndige. Denne opposisjonen er virksom i alle sfærer av vår virkelighet og særlig i politikken. Spørsmålet er ikke hvordan vi lærer bort miljøkunnskap til folket, men heller hvordan vi konstruerer den doble relasjonen mellom folket og miljøekspertene.

I dag utgjør miljø et merkelig spørsmål på venstresidens agenda, for miljøvern forstås i så stor grad som pedagogikk, folk vet ikke hvordan de bør leve, de må oppdras. Jeg er ikke sikker på at det er et godt utgangspunkt. Miljøspørsmålet blir forsøkt omgjort til et alternativ til retorisk politikk – til en vitenskapelig politikk. Men det finnes ingen vitenskapelig politikk. For det første fordi miljøvitenskapenes funn og oversettelsen av disse til politiske bestemmelser er kontroversielle; for det andre fordi våre regjeringer ikke er sammensatt av vitenskapsfolk, men av profesjonelle politikere og med et kortere tidsperspektiv enn menneskene de regjerer over. Vi kan forestille oss regjeringer av vismenn, som lytter til vitenskapenes resultater, planlegger menneskets fremtid i et lang-siktig perspektiv og forklarer det til sitt folk. Jeg kjenner ikke til noen slik regjering. Og grunnleggende sett handler ikke politikk om de opplyste ledernes undervisning av sitt folk. Politikk finnes bare i den grad alle besitter en kompetanse. Det betyr at himmelen over miljøspørsmålet som politikk er spørsmålet om en felles verden.

Så det er to måter å tenke omkring miljøspørsmålet. Én har pedagogens perspektiv som sier at jorden er på vei mot katastrofen fordi folk, og særlige fattige, ikke vet nok. De sier: Se på disse folkene i uutviklede land, de kaster bort energi ...

Og nå er de til og med i ferd med å bli rike.

Ja, og denne typen pedagogikk sier at om ting ikke går som de skal, så er det på grunn av fattigfolk, at de ikke burde bruke brennstoff eller kull. Men hva kan de bruke? Det viktige blir å endre selve betingelsene for diskusjonen, gjøre disse spørsmålene om til spørsmål om fellesskapets interesser, spørsmål som er forståelige for alle. For eksempel spørsmålet «Hvem eier vannet?» Det er utrolig at to av de viktigste franske bedriftene egentlig har skapt sine rikdommer og betydighet i økonomien ved å selge vann, som tilhører alle.

Det handler ikke om å forklare, for alle disse spørsmålene er begripelige. Jeg tror det som må klargjøres, ikke er det faktum at det kan oppstå en knapphet

av naturressurser, men hvem disse tilhører, hva de skal brukes til, og for hvis profitt? Disse spørsmålene er egentlig veldig enkle, og man trenger ikke sofistikert pedagogikk for å gjøre folk bevisst på hva som er på spill.

Et beslektet spørsmål knytter seg til vitenskap, og i Norge har dette manifestert seg i voldsom offentlig interesse for forskjellene mellom natur- og samfunnsfag. Oppfatningen har bredt seg om at samfunnsfagene og humaniora har utelatt biologien fra sine forklaringer av hvordan verden er skrudd sammen. Deler av moderne biologi og psykologi jobber stadig hardere for å etablere visse genetiske og nevrologiske forskjeller mellom mennesker, hvordan vi fra naturens side faktisk er skapt ulike. Forutsetningen om likhet mellom mennesker som vi finner i dine arbeider, ser ut til å stå i kontrast til slike biologiske perspektiver. Hvordan setter du spørsmålet om likhet i forbindelse med forsøkene på å avdekke menneskelige forskjeller?

Likhet, slik jeg forstår det, i forlengelsen av Jacotot og *Le maître ignorant*, er ikke en påstand om fraværet av forskjeller, så likhet handler ikke om samsvar eller identitet. Likhet er ikke en vitenskapelig påstand. Det er ikke fremsatt som en sannhet, men bare som en mening. En mening betyr på et vis en tro, en fordom, som man mener er viktig for å skape visse typer av menneskelige forhold. Poenget er ikke om vi faktisk kan gå ut fra at hele verdens befolkning har fullstendig de samme evnene, osv. Nei, spørsmålet gjelder hvilken felles verden vi kan konstruere på et slikt grunnlag. Vi har noen bevis for like evner, for eksempel det faktum at alle mennesker, om de er svarte eller hvite, menn eller kvinner osv. har den samme evnen til å lære sitt morsmål. Og spørsmålet er om det er interessant eller ikke, om det er noe å tjene på eller ikke, å utvide denne sfæren av bevist likhet mellom folks evner. Disse kampene har alltid utspilt seg. Jacotots tid, 1800-tallet, var frenologiens tid, med vitenskapelige, paravitenskapelige og pseudovitenskapelige bevis på ulikhet, som man fikk fra selve studiet av hjernen.

Spørsmålet dreier seg ikke om vitenskapelig bevis, det dreier seg om innstilling. Spørsmålet dreier seg ikke om det er sant at den unge gutten eller jenta vet like mye som sin lærer. Selvfølgelig ikke, han eller hun vet ikke like mye. Spørsmålet er om han eller hun vet *på samme måte*. Og hvordan oppretter vi en forbindelse mellom disse to tingene? De vet ikke like mye, men de vet på samme måte. Faktisk baserer all pedagogikk seg på konstruksjonen av forholdene mellom de to utsagnene.

Dette likhetsperspektivet er også viktig i din tenkning omkring kunst, og kunstens forhold til det politiske. Du forsøker å utjevne forholdet mellom kunstneren og publikum. Adorno anerkjenner at kunst er «latterlig» på et vis, men han sier at den kun er latterlig for den amusiske personen, personen som ikke er predisponert for å sette pris på kunst. Når jeg snakker med andre i mitt felt, ser det ut til å være en erfaring som deles, at det er noen mennesker som ikke kan forklares verdien av et litterært verk. Hvordan skal vi så forholde oss til den personen som ikke «skjønner det»? Hva med estetisk kvalitet, kvalitetsspørsmålet ser ut til å være svært tett knyttet til den fordelingen av rom, steder og en felles sanselig verden som du plasserer politikkspørsmålet innenfor. Da synes det naturlig, ved hjelp av din tenkning, å kritisere slike ideer om en gitt estetisk kvalitet. Samtidig viser du i din diskusjon av menneskets intelligensmessige likhet, for eksempel til arbeideres omgang med det vi kan kalle finkultur, i det som ligner et implisitt argument for deres evner til å tenke. Så hvor plasserer du deg i denne diskusjonen omkring estetisk relativisme og med hensyn til ideen om en amusisk person?

Det er svært vanskelig å forestille seg hva en amusisk person er, og særlig når det finnes så mange former for musikk som nå. Poenget er at det finnes svært mange musikalske personer som evner å bedømme hva som er verd å lytte til, og hva som ikke er det innenfor den klassiske musikkens felt. Men når de stilles foran elektronisk musikk, for eksempel, eller til og med velkjente musikkformer som rap, så makter denne gjennomsnittlige musikalske personen som på en og samme tid kan like både Mozart og Boulez, slett ikke å si «dette er bra rap, dette er dårlig rap». Men folk som liker rap og som ikke er glad i Mozart eller Boulez, de klarer det. Det er altså to svært forskjellige ting som står på spill: En spesifikk estetisk dannelse innenfor det enkelte felt, og en evne til å etablere forskjeller innenfor en gitt sfære. Hver eneste gang kan du se det: De er to helt forskjellige fenomener, på den ene siden det offisielle hierarkiet av kunstformer, og på den andre evnen til å erfare forskjeller, utdannelsen av sansene innenfor en spesifikk kunstsfære. Vanligvis klarer ikke folk som selv mener de er dannede, å trekke dette svært enkle skillet.

Og selvfølgelig, Adorno kan vise til Schönberg, og jazz, og si «Jeg kan bevise at jazz er dårlig musikk på grunn av at dens musikalske grep er simple». OK, men sannsynligvis klarer ikke den samme Adorno å skjelve de forskjellige som jazzfansen klarer å skjelve. Vi vet hvordan folk som elsker å lytte til god

musikk, gå på kunstutstillinger, se kunstneriske filmer osv., virkelig ikke klarer å gjøre andre distinksjoner.

Så når du refererer til arbeiderhistorie og hvordan en gruppe arbeidere brukte romaner som utgangspunkt for refleksjon, er det ikke romansjangeren i seg selv, eller typen romaner de leste, som er poenget?

Det er to spørsmål her. Det ene er spørsmålet om smak, som jeg nettopp snakket om, hva smakshierarkiet innebærer. Så er det et annet, om arbeideres frigjøring, som virkelig er frigjøring gjennom overskridelse av en gitt distribusjon av kulturfellesskap. Kjernen i disse forsøkene gjort av arbeidere på 1800-tallet var ikke et spørsmål om smak. På et vis var det om å gjøre å viske ut grensen mellom de fattiges kultur og de dannedes kultur.

Tradisjonelt sett har en tatt utgangspunkt i det platonske poenget om grotten. Dette kan forstås med det nedlatende perspektivet til en Clement Greenberg, hvor eliten kan anlegge et slags positivt blick på at det må finnes en kultur for de fattige og en kultur for de rike. Men i tilfellet med denne frigjøringen var det folk som var fanget i en verden hvor de skulle bruke hendene sine, øynene sine og bevegelsene sine på en viss måte. De endret bruken av hendene, fra redskapet til maleri, eller de endret bruken av øynene, ikke bare så de på håndverket sitt, men også gjennom vinduet, på verden rundt seg, på perspektivet i utsikten. Så det jeg mener er viktig i dette tilfellet, er en form for gjennombrudd: For å bli et nytt fellesskap måtte de unnsnippe en bestemt identitetskultur. I tilfellet med romanene du nevner, er det nettopp to elementer: For det første, det faktum at romaner er den sjangeren som ikke er inkludert i hierarkiet av sjangre og at de sirkulerer på en tilfeldig måte; for det andre, det at disse arbeiderne leste om unge romantiske drømmere som «ikke hadde noen plass i samfunnet», heller enn romaner som tok opp deres egne livs- og arbeidsvilkår.

Sentralt i din diskusjon av kunstens og politikken forhold til hverandre står etableringen av et skille mellom kritisk og dissensuell kunst, hvor du tar sistnevntes parti, nettopp med utgangspunkt i en skepsis til den kritiske kunstens pedagogiske siktemål. Under forelesningen du holdt her i Trondheim, tok du opp hvordan kunst kan uttrykke dissens. I hva består denne forskjellen mellom kunstens kritikk og kunstens dissens?

Jeg har ikke egentlig ønsket å skape faste kategorier, hvor vi kan plassere det og det kunstverket, men vi har et generelt problem. Kunstnere skaper enkelte relasjoner mellom visuelle former og ord, mellom visuelle former og bevegelser, forskjellige bevegelser, osv. Spørsmålet er hvordan vi mener at dette er koblet til visse former for politikk. For om politikk er en type rekonfigurering av den sansbare verden og den mening vi kan få ut av den sansbare verden, blir det straks klart at det er en viss naboaktig nærhet mellom kunstnerisk og politisk praksis slik jeg forstår det. Det er tilfellet både når det gjelder å skape – å skape og gjenskape – koblinger mellom det sansbare og det begripelige eller det tenkbare eller det gjørbare, osv. Fra denne situasjonen av naboaktig nærhet eller likhet, kan du konstruere noen generelle ideer om kunstens politiske funksjon. Disse kan konstrueres i svært forskjellige former.

For eksempel var det i den såkalte avantgardens tid, og særlig under den sovjetiske revolusjonen, et prosjekt som forsøkte å etablere den direkte identifikasjonen mellom kunstens form og den allmenne politiske verdens form. Tanken var at det kunstnerne gjorde – og selv i sitt håndverk – var å skape en ny sansbar verden. Jeg tror dette er det første eksempelet på en tanke som uttrykker at det kunstneren skaper, ikke lenger er et kunstverk, det er en del av dekoren, det er en del av kommunikasjonssystemet eller det er del av ... det nye sanselige universet egentlig. Og det nye sanselige universet er umiddelbart politisk. Når Vertov på 1920-tallet skaper en film, så *skaper* han kommunisme, han *representerer* ikke kommunisme, han oppildner ikke folket i kommunismens tjeneste. Ved å koble sammen et stort antall handlinger og bevegelser skaper han kommunisme, slik han ser det. Dette er ett eksempel.

Det finnes en annen måte å hankses med saken på, en adornittisk eller greenbergske avgjørelse av spørsmålet, som forteller oss at de sanselige forbindelser som skapes av kunstneren, må stå i klar kontrast til de forbindelser som skapes av industrien, kulturindustrien, den estetiserte livsverden osv. Dette er den andre viktige modellen.

Så finnes det også en tredje modell, den kritiske kunstens modell, og denne forteller oss at det kunstneren gjør, er å gjenopprette koblinger mellom det som er gitt, slik at folk gjennom dét erfarer en eller annen underlighet – for eksempel Brechts fremmedgjøring – og gjennom det igjen får en forståelse av verden, og blir påvirket til å handle i verden.

Det som har blitt tydelig, er at den kritiske kunsten har blitt et enkelt representasjonsvirkemiddel, og at det ikke finnes flere underligheter, og at en ikke

oppnår større forståelse av vår situasjon gjennom disse underlighetene. Jeg mener at vi ikke bør tenke at politisk kunst er ansvarlig for å avdekke virkeligheten for folk som ikke ville klart å se den ellers. Dissensualitet betyr nettopp det at du forsøker å gå *utenom* en gitt orden av sammenkoblinger. Spørsmålet er om kunstnere faktisk bevisstgjør folk, eller om det gjelder å rekonfigurere relasjonen mellom visuelle former, mellom ord, mellom bevegelser; en rekonfigurering som skaper en distanse som på samme tid ikke er bestemt av hvordan den skal oppfattes. Poenget med *kritisk* kunst er at den er en anordning som forutbestemmer tilskuerens posisjon.

Dissensus betyr to ting for meg. For det første at vi forsøker å skape en viss *common sense*, et eller annet fellesskap mellom ting, bilder, ord osv., som står i opposisjon til, eller ødelegger, den konsensuelle orden. Samtidig må denne redisponeringen ikke forutbestemme den modusen den vil bli oppfattet og fortolket gjennom.

I artikkelen «Aesthetic Separation, Aesthetic Community» i The Emancipated Spectator⁷ beskriver du den frigjorte arbeideren som en arbeider som desidentifiserer seg selv som arbeider. Slik jeg forstår det, har dette å gjøre med dissensus. Om vi så skal snakke om et frigjort fellesskap, er dette et desidentifisert fellesskap, eller er det noe annet?

Det er helt klart et fellesskap som er skapt gjennom desidentifikasjon. Det er ikke lenger et identisk fellesskap, det er et fellesskap av alle og enhver. Det jeg liker med Jacotots ideer, er tanken om et fellesskap av oversettere, der folk ikke deler en verden hvor ting har sine gitte navn og betydninger, og hvor sanselige hendelser og mening ikke inngår i et bestemt forhold. Vi står alltid overfor en oversettelse, noen skaper sin egen konstruksjon og gjør den forståelig for andre folk. For meg er det viktig å koble disse ideene, tanken om desidentifikasjon og tanken om oversettelse. Tingenes betydning er ikke gitt på noen enkel måte, og betydning er alltid en oversettelsesgjerning.

⁷ Essayet er ikke inkludert i den norske versjonen av boken, som bygger på den franske originalutgaven.

Innhold

Redaksjonelt 3

Tema: Arundhati Roy

I

- Tore Linné Eriksen: Adivasier, maoister og Arundhati Roy.
Et riss av en indisk diskusjon (bokessay om Arundhati Roy,
Broken Republic) 5
- Hannah Helseth: Kvinner, klassekamp og følelser (bokessay om
Arundhati Roy, *An Ordinary Person's Guide to Empire*) 33
- Stein Sundstøl Eriksen: «Enhet» og «framskritt». Kapitalisme,
nyliberalisme og demokrati i India (bokessay om Arundhati Roy,
Listening to Grasshoppers. Field Notes on Democracy) 45

II

- Janicke S. Kaasa: Historiens supplement. Små ting og
flersperspektivisme i Arundhati Roys *Guden for små ting* 56
- Åsne Maria Gundersen: Eksotisk og allmenngyldig. Om hvordan
Arundhati Roys *Guden for små ting* ble verdenslitteratur 75

III

- Arundhati Roy: Chidambarams krig 91
- Arundhati Roy: Å høre på gresshoppene – folkemord,
fornektelse og feiring 107
- Arundhati Roy: Fred og næringslivets nye frigjøringssteologi 130
- Arundhati Roy: Hurtigmikset imperiedemokrati (kjøp ett, få ett gratis) . . 145

Utenom tema

- Anders Kristian Strand: Adornos konstellative hermeneutikk.
Naturhistorisk interpretasjon og historiefilosofi i
Adornos Hölderlin-lesning 167

Kristoffer Jul-Larsen: Alle og enhver. Intervju med Jacques Rancière . . . 224

Bokessay

Erik Engblad: Uensartet livskraft (om Eirik Vassenden, *Norsk vitalisme. Litteratur, ideologi og livsdyrking 1890–1940*) 236

Om bidragsyterne 252